Karol TARNOWSKI

WOKÓŁ PRAWDY ZBAWIENIA

Tylko dzięki wejściu w samą tkankę czasu i ludzkiego słowa Inicjatywa jawi się jako rzeczywiście zbawiająca. Tylko dlatego, że Inicjatywa stała się Wydarzeniem w całym tego słowa znaczeniu zewnętrznym, realnym i zarazem intersubiektywnym, mogła być ona – jak rozumiemy to teraz ex post – świadectwem tego, co chciała objawić: Bożej miłości do człowieka.

Temat: „Homo capax veri – capax Dei" („Człowiek w obliczu prawdy – w horyzoncie Boga") wyznacza perspektywę, której centrum stanowi związek człowieka i Boga, człowieka i prawdy, prawdy i Boga. Myślenie nad tym nie dokonuje się w próżni, lecz w naszym konkretnym świecie i w konkretnej intelektualnej, a ściśle mówiąc, filozoficznej sytuacji*.

Jest to sytuacja kryzysu – co niekoniecznie znaczy upadku – metafizyki i równocześnie żywego rozwoju fenomenologii, a także filozofii analitycznej; przede wszystkim jest to sytuacja mniej lub bardziej wyraźnego sceptycznego relatywizmu. Odpowiada temu intelektualnemu stanowi rzeczy po stronie świata, z którego to myślenie wyrasta, utrata oczywistości, na których wspierała się nie tylko myśl chrześcijańska, ale w ogóle cywilizacja europejska. Wystarczy uświadomić sobie, co dokonuje się w sferze elementarnych zachowań moralnych, czym karmi się młodzież, jak szerokie spektrum idei czy pseudoidei proponuje współczesna kultura mniej lub bardziej masowa.

Nie wchodząc w przyczyny tego stanu rzeczy musimy jedynie stwierdzić, że znajdujemy się w punkcie, w którym – nie zapominając i nie chcąc zapomnieć o wielkim dziedzictwie naszej kultury – myślenie trzeba zaczynać poniekąd od początku i na własny rachunek. Ci wszakże, którzy czują się chrześcijanami, wiedzą dobrze, że Początek został już położony, dany im niezależnie od ich inicjatywy, i nie mają złudzeń, że ich myślenie – w każdym razie o tym, co człowieka najgłębiej dotyczy – jest, jak twierdził ongiś Arystoteles, nie zapisaną tablicą lub może się nią stać, jak chciał Kartezjusz, a później Husserl.

Pytanie, które musimy sobie postawić i wokół którego krążyć będą niniejsze rozważania, jest pytaniem niejako piętrowym: dotyczy ono tego, w jakim miejscu, by tak rzec, w człowieku wybucha pytanie o Boga i w jakim miejscu odczytuje on na to pytanie odpowiedź. Inaczej mówiąc jest to pytanie o ludzkie zapytywanie o Boga i odczytywanie prawdy odpowiedzi na to pytanie, odpo-

* Wykład wygłoszony w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II „Homo capax veri – capax Dei" 20 I 1998 r.

wiedzi dla człowieka w najwyższym stopniu nieobojętnej. Teza niniejszego tekstu jest taka, że owym poszukiwanym miejscem jest ludzkie pragnienie zbawienia.

NADZIEJA I ROZPACZ

Nadzieja jest podstawowym sposobem bycia człowieka, lecz zarazem sposobem osobliwie „przełamanym" i dialektycznym. Właśnie w tej swojej dialektyczności niesie ona przesłanie o fundamentalnym znaczeniu, którego nigdy dosyć kontemplować. Na jej temat istnieje olbrzymia literatura; autorowi tych słów najbliższe są myśli Bernharda Welte i Gabriela Marcela, a także młodego filozofa krakowskiego Adama Hernasa, którego ważny tekst o nadziei można znaleźć w ostatnim numerze periodyku „Logos i Ethos".

To, co uderza najpierw w nadziei, a co podkreślają Welte i Hernas, to jej wszechobecność. Nadzieja mianowicie stanowi najbardziej zasadniczy sposób bycia człowieka jako istoty czasowej i otwartej ku przyszłości. Samo „otwarcie" ku przyszłości, to, że – by sięgnąć do potocznego rozumienia czasu – teraźniejszość nie tylko „zapada" się w przeszłość, w której zasada niesprzeczności określa nieodwołalność zaistnienia, ale także „wychyla" się ku temu, co niedookreślone, gdyż nowe i mogące przynieść szczęśliwą zmianę, sam ten podstawowy, ontologiczny fakt niesie w sobie nadzieję. Dlaczego? Przede wszystkim z przyszłości wyłania się to, co nieprzewidziane, a w każdym razie niemożliwe do jasnego określenia, a więc także ewentualnie radosna zmiana. Co prawda planujemy to i owo, ale samo projektowanie tych planów także zakłada już nadzieję nie tylko na ich realizację, ale na „coś więcej" niż zawsze w końcu rozczarowujące spełnienie tego, co sami wymyśliliśmy. Przyszłość bowiem przybiera kształt nadziei, ponieważ ostatecznie dopuszcza możliwość wyjścia poza codzienność, która podlega wprawdzie do pewnych granic naszym kalkulacjom i dostarcza przeto poczucia bezpieczeństwa, ale równocześnie zamyka horyzont pewnym „i tak dalej...", mogącym się ciągnąć w nieskończoność, lecz mimo to zamkniętym. To codzienność jest generatorem tego, co Hegel nazwał fałszywą nieskończonością, nieskończonością monotonii i w pewnej mierze – jak chciał Nietzsche – wiecznego powrotu tego samego. Dlatego – jak pisze słusznie Hernas – czas codzienności jest par excellence czasem przeszłości, nieodwołalności formuły określającej, przepisującej z góry to, co się dokonuje w jego „jak", w jego wygodnej, lecz martwej swojskości. W przeciwieństwie natomiast do czasu codzienności czas nadziei otwiera się nie tylko na to, co nieprzewidziane, ale przede wszystkim na samą możliwość tego, że może wkroczyć – w czas czy ponad czasem? – inny niż codzienność wymiar, w który ewentualnie także my, wraz z naszym indywidualnym czasem, możemy wkroczyć czy zostać w niego przeniesieni.

Jednakże to, co nieprzewidziane, może być przecież także zagrożeniem. Właśnie w tym punkcie zaczyna zarysowywać się właściwa nadziei dialektyka, a zarazem jej właściwa istota.

Nadzieja jest sposobem bycia podstawowym w tym sensie, że wychylenie ku przyszłości, sam wymiar przyszłości dany nie tylko świadomości, ale także całej egzystencji, zakłada moment elementarnego zaufania, które nazwijmy – za wieloma innymi – p r a - z a u f a n i e m. Projektując przyszłość p o w i e r z a m y się – jak mówi Bernhard Welte – temu, co przychodzi w taki sposób, że owo powierzanie się stanowi z projektowaniem nierozdzielnie jedno. Oznacza to, że prazaufanie, powierzanie się leży i działa głębiej niż poznawanie i przewidywanie, że tkwi w antycypacji jako projektowaniu dlatego, że w ostateczności przyszłość nie od nas zależy. Nadzieja jest sposobem bycia istoty, która nie panuje do końca nad rzeczywistością, wymykającą się jej w swej najgłębszej ontologicznej warstwie, ale właśnie dlatego może też – w postaci przyszłości – przynieść nieporównanie więcej, niż to, czego ta istota może się w oparciu o codzienność po prostu spodziewać. Otwieramy się więc w nadziei na to, co nieprzewidywalne, i czynimy to nieustannie w najprostszych czynnościach, na przykład przy przechodzeniu przez ulicę. Filozof francuski Goupil-Vardon mówiąc o tym fenomenie podawał przykład skoczka narciarskiego, który skacząc powierza się przyszłości w nadziei, że wyląduje na ziemi szczęśliwie. Czy ukrytym motywem prazaufania jest Spinozjański „conatus essendi", pragnienie zachowania istnienia?

Wydaje się, że tym ukrytym motorem nie jest chęć pozostawania w istnieniu, ale jest nim całkowicie elementarne otwarcie się na d o b r o. Dobro bowiem – to jest to, co nie może być przez żadną teraźniejszość wyczerpane, co rozrywa wszystkie zastane i zamknięte stany rzeczy i struktury bytowe, choć może w nich, jako – by tak rzec – przelotny gość, osiadać. Dobro – jak wiedzieli o tym między innymi Platon i Lévinas – wprowadza w przeżywaną egzystencję dynamikę nieskończoności, która krystalizuje się w nadziei, tak jakby dobro niosło w swoim jakościowym bogactwie także szczególną „łaskawość", która zawsze może się niespodzianie ujawnić, wkraczając w egzystencję i dźwigając ją w górę. Nadzieja nie przypisuje temu dobru żadnych kształtów, ponieważ owa dynamika nieskończoności nie pozwala na sprowadzanie dobra do czegokolwiek znanego i co dlatego przybiera w egzystencji czasowej sens tego, co niespodziewane, i n n e od codzienności, lecz zarazem jakoś spokrewnione z tym, co w tej codzienności odczytujemy jako naznaczone dobrem. Spokrewnione jest nie tylko z tym czy owym, ale przede wszystkim z samą ludzką otwartością na dobro, która zakotwiczona w przeżywanym przez człowieka istnieniu, może jawić się jako swoisty dla egzystencji i w pełni dla niej istotny sposób u c z e s t n i c t w a w dobru. Oto dlaczego, choć nadzieja otwiera się na to, co niespodziewane, otwiera się jako nadzieja właśnie na dobro. Ufa ona, że przyjdzie do niej właśnie dobro, a nie zło, w najszerszym tych słów znaczeniu.

Nadzieja albowiem musi uporać się z perspektywą tego, co ją podcina i co stanowi dla niej dlatego właśnie szczególne wyzwanie. Jest nim to, co można by nazwać możliwością całkowitej „próżności" egzystencji. Próżność można oddać najprościej słowami: „wszystko na nic" - doświadczenie, które Księga Koheleta opisuje w sposób niezrównany. „Wszystko na nic" nie dotyczy tylko nietrwałości rzeczy związanej ściśle z czasową strukturą świata, ze strzałką czasu: czasowość ta i nietrwałość jest pewnym faktem, który może mieć jeszcze inny sens. Nietrwałość jednak, w której jesteśmy zanurzeni i którą tka także nieustannie nasza świadomość, ma swój wyróżniony punkt, którym jest nasza własna śmiertelność. Śmiertelności tej, a raczej samej naszej śmierci, nie poświęcamy zbyt wiele uwagi, niesieni zazwyczaj przez sprzegnięte z naszym istnieniem prazaufanie. Lecz śmierć ma swoje sposoby, by meldować się naszej świadomości: zgon mniej lub bardziej bliskich nam osób, narastające z wiekiem różnorodne ułomności, wreszcie i nade wszystko to, co wyłania się z – słusznie tak nazwanej – „cywilizacji śmierci". Wraz z tymi sygnałami przybliża się i tężeje w ukrytą trwogę widmo definitywnego końca, a zatem – widmo nicości. To ona niesie ze sobą możliwość całkowitej próżności egzystencji. Próżność ta nie utożsamia się ze śmiercią jako taką, a więc i z czasowym przemijaniem, lecz dopiero z możliwością, że jest ona wejściem w absolutną pustkę nicości, że owo nieprzewidziane, ku któremu zwrócona jest nadzieja, niesie w sobie ostateczną klęskę, a wraz z tym całkowite dementi samej nadziei jako nadziei na d o b r o. Tylko dlatego, że śmierć jest, jak mówił Heidegger, „możliwością absolutnej niemożliwości", stanowi ona dla nadziei szczególne, choć nie jedyne, wyzwanie. Jeśli bowiem śmierć oznaczałaby zanurzenie się w absolutnej nicości, to owo „niespodziewane" nadziei, zamieniając się jedynie w czasową nieokreśloność klęski, odrzucałoby nas wstecz ku pozbawionej nadziei, a więc i właściwej przyszłości monotonii potocznego, indywidualnego i zbiorowego życia. Życie to jawiłoby się wówczas jako suma chwil, których przelotne dobro trzeba chwytać i wyssać do końca jako dobro jedyne, które nam pozostało. Egzystencja w swej całości – a więc i owe poszczególne chwile nie uskrzydlone nadzieją – stałaby się próżna.

„Możliwość absolutnej niemożliwości", głucho w nas obecna, a tematyzująca się natarczywie przy różnych okazjach, stanowi dla nadziei wyzwanie. W jakim sensie? W tym, że interpretacja śmierci jako możliwości absolutnej niemożliwości rysuje się jako nieuchronna p o k u s a. Nieuchronna, ponieważ nie można jej uniknąć, gdyż przyszłość jest przed nami radykalnie z a k r y t a; a także dlatego, że spektakl świata poniekąd do takiej interpretacji zaprasza. Pokusa nihilistycznej interpretacji śmierci grozi jednak dezintegracją nie tylko naszego „bytu moralnego", to znaczy aktualnej zdolności czynienia dobra, ale w ogóle naszego człowieczeństwa. Wydają się tu czyhać trzy postawy, które zresztą mogą płynnie w siebie przechodzić: rozpacz, obojętność, łapczywe chwytanie przelatujących chwil. Rozpacz, o której pisał Marcel, że jest zawsze

możliwa, jest tu z pewnością postawą kluczową. Jej istota leży może w poczuciu nieuchronności całkowitego zamknięcia horyzontu wyzwalającego dobra, definitywności klęski, która rodzi bunt w imię wartości egzystencji, lecz bunt z góry pozbawiony możliwego zwycięstwa, a przez to również wewnętrznego sensu. Rozpacz jest odpowiedzią na poczucie osaczenia przez zamkniętą, a równocześnie zacieśniającą się obręcz czasu; może ona trwać w postaci kruchej beznadziejności, tężejąc czasami w zawieszające egzystencję stany odrętwienia, jakby hipnozy nieuchronnością zbliżającego się końca. To rozpacz przede wszystkim wyraża próżność egzystencji jako taką. Obojętność z kolei to logiczna konsekwencja świadomości, że w obliczu nicości nic nie jest wartościowe, że wobec tego wysiłki moralne, budowanie sensownego, a nawet po prostu przyjemnego życia nie prowadzi donikąd: życie trzeba po prostu „przeżyć", bo taki jest „los", taka jest niepojęta „dola". Naturalnie od obojętności do rozpaczy niedaleko. Wreszcie łapczywe chwytanie chwili wyraża poczucie, że życie do tych uciekających chwil bez reszty się redukuje. Oznacza nie tylko skrajny hedonizm, lecz przede wszystkim skrajny relatywizm aksjologiczny kierujący się do podszytej poczuciem absurdu wolności, której nic nie zobowiązuje, ponieważ w obliczu możliwej zagłady brak jakiejkolwiek instancji, która byłaby nie tylko m i a r ą wartości – tę można by odczytać w zasadzie czysto „obiektywnie" – ale także rzeczywiście wiążącym, apelującym do sumienia trwałym g w a r a n t e m absolutności wartości i płynącego z nich imperatywu ich urzeczywistniania czy respektowania. Wobec pokusy nihilistycznego odczytania śmierci prawie nieuchronna staje się pokusa nihilizmu aksjologicznego i moralnego.

Otóż ta nihilistyczna pokusa jest zarazem p r ó b ą nadziei. W próbie chodzi zawsze o to, czy jakaś wartość ostaje się w zmaganiu z oporem, który usiłuje ją unicestwić za pośrednictwem innej wartości, argumentacji intelektualnej, albo poprzez to, co można określić globalnie jako „strategię zastraszania". Terenem zmagania się danej wartości z oporem jest nasza wolność, która może się przed oporem ugiąć albo mu się skutecznie przeciwstawić. Co może jednak oznaczać „próba nadziei"?

Jak była mowa, nadzieja jest najpierw porywem prazaufania w obliczu niewiadomej przyszłości. Prazaufanie – podobnie jak jego negacja – jest możliwe, ponieważ przyszłość jest zakryta, a także ponieważ nadzieja jest, jak roślina ku słońcu, nakierowana ku dobru, którego się spodziewa. Z przyszłości wszakże wyłania się śmierć jako koniec, który m o ż n a zinterpretować jako wkroczenie definitywnej nicości. Rzecz w tym, że jedynie m o ż n a ją tak zinterpretować, ale się n i e m u s i: śmierć jest jedynie „możliwością absolutnej niemożliwości", ale jest także – wprost przeciwnie – możliwością całkowitego „wyjścia poza..." i, kto wie, „możliwością absolutnej możliwości". Tego jednak nie wiadomo, a w takim razie interpretacja sensu naszej śmierci jest sprawą, choć niekoniecznie inicjatywą, naszej wolności, która może się przed

nadzieją i tym, co ona ze sobą niesie, zamknąć, przerywając w ten sposób strumień prazaufania, albo się na nią – tym razem mniej lub bardziej świadomie – otworzyć. Co to oznacza? Najpierw oznacza to, że dla wytrwałej nadziei wraz ze śmiercią „nie wszystko się kończy", co zakłada skok w nieznane, lecz spodziewane w nadziei dobro. Otóż ten skok w nieznane niesie w sobie możliwość całkowitego wyzwolenia od zła, jakkolwiek by długo trzeba na nie czekać; wyzwolenia, którego podmiot nadziei jawi się w samej tej nadziei poniekąd jako profetyczny świadek. Wytrwanie w nadziei czy przetrzymanie próby nadziei oznacza na tym etapie dopuszczenie możliwości paradoksu, którego domaga się wyczekiwane przez nadzieję dobro. Dopuszczenie to nie jest jednak jakąś mniej lub bardziej intelektualnie artykułowaną konstatacją, lecz raczej samym ruchem nadziei, która z istoty zdolna jest do transcendowania wszelkich przeszkód. Jak pisał Marcel: „Z samej jej istoty wynika, że gdy w dziedzinie widzialnego zostaje oszukana, wówczas chroni się na płaszczyznę, gdzie nie może zostać zawiedziona"[1].

W ten sposób problematyka nadziei prowadzi nas sama z siebie do problematyki zbawienia, koncentrującej w sobie wszystko to, wokół czego krąży nasza najgłębsza życiowa troska. Krąży, choć sama to przed sobą ukrywa, wstydząc się jakby swojej absolutności, swojej „nieżyciowości", tak jakby dokonywała ona aktu dezercji w stosunku do rzeczywistości, w którą trzeba przecież być zaangażowanym. Ale podobnie jak trwogi przed śmiercią, tak i pragnienia zbawienia nie da się ostatecznie i definitywnie zagłuszyć.

ZBAWIENIE I PRAGNIENIE

Zagadnienie zbawienia ma w sobie – dla ludzi spoza kręgu teologów, charyzmatycznych przywódców czy po prostu ludzi głęboko religijnych – coś niezmiernie kłopotliwego. Powszechna świadomość ma skłonność do traktowania zbawienia jako religijnej specjalności, do której podchodzi się z pobłażliwą tolerancją; świadomość filozoficzna regionalizuje je również przekazując z góry departamentom religioznawstwa lub teologii. Tego rodzaju stanowisko fałszuje jednak podwójnie obraz sytuacji. Po pierwsze, wielka filozofia do zagadnienia zbawienia odnosiła się nieraz: wystarczy wspomnieć Platona z *Państwa* czy z *Fedona*, Pascala, Kanta, Blondela, Naberta, Kierkegaarda czy Szestowa, nie mówiąc o filozofach będących zarazem teologami: św. Augustynie czy św. Tomaszu. Można by tu postawić zarzut, że filozofowie ci inspirowali się tak czy inaczej myślą religijną. Abstrahując jednak od tego, że nie ma żadnego powodu rozrywać jedności pewnej filozofii, która jest

[1] *Etre et avoir*, Paris 1935, s. 109.

całością, także filozofowie, którzy religijni nie byli, o zagadnieniu zbawienia traktowali: czynił to Schopenhauer i Elzenberg. Nie ma więc powodu nakładać na zagadnienie zbawienia klamry redukcji. Po wtóre, zagadnienie to tkwi w głębi naszego egzystowania jako tęsknota spychana najczęściej do podświadomości z jednej strony przez codzienne zakrzątanie, z drugiej przez niechęć do eschatologii, do perspektywy porzucenia znanych nam krajobrazów i wartości. Jeśli jednak nadzieja nie jest w nas definitywnie zatrzaśnięta – o ile to jest w ogóle możliwe – to także zagadnienie zbawienia staje przed nami otworem.

Problem zbawienia rysuje się od razu wielorako. Pojęcie to zakłada najpierw rozróżnienie na to, od czego mamy być zbawieni, i to ku czemu to zbawienie zmierza. To, od czego mamy być zbawieni, jest niewątpliwie jakimś złem. Lecz zło może być, jak wiadomo, dwojakiego rodzaju. Elzenberg pisze: „Z jednej strony jest to nieszczęście, ból, udręka, wszelkie cierpienie – i tak przecież nawet «wieczne zbawienie» pojmuje najchętniej prostaczek; z drugiej strony jest to zło moralne w sensie właściwym. W świadomości dwie te rzeczy, tak różne, dziwnie się z sobą nieraz splatają. W istocie jednak i mogą, i powinny być rozdzielane"[2]. Rozróżnienie na zło nieszczęścia i zło moralne jest fundamentalne, ponieważ określa także dwojako to, „ku czemu" idea zbawienia zmierza, jak je zarysowuje: z jednej strony jako stan bytu radykalnie przekształcony co do praw rządzących rzeczywistością, tak aby generowały one jedynie pozytywne aksjologicznie stany rzeczy i zarazem uniemożliwiały ich niszczenie; z drugiej strony jako możliwość i powszechność świętości, z której „odpadnięcie" również nie dałoby się pomyśleć. Za każdym razem inaczej zarysowuje się tam najgłębszy sens zbawienia. Jednakże w obu przypadkach między tymi dwoma rodzajami „zbawienia od" jest coś wspólnego, ponieważ z kolei to, ku czemu zbawienie wydaje się zmierzać, jest pewną radykalną, w swej istocie ontogiczną przemianą. Kiedy na przykład Elzenberg o swoim „homo ethicus" pisze, że „on nie czynić chce dobrze, ale być dobrym", a o zbawieniu etycznym, że „to zanik i kres możliwości popadnięcia w zło kiedykolwiek, rękojmia, że nie zbłądzi się nigdy"[3], to ma on w istocie na myśli pewien skok ontologiczny wyznaczony owym „nigdy".

Zbawienie bowiem polega na radykalnym przezwyciężeniu tego, co czyni z ludzkiej egzystencji, zapowiadającej się w pierwszym błysku dziecięcej radości tak wspaniale, tragedię: pasmo zagrożeń i powtarzających się klęsk moralnych, psychicznych i fizycznych. Jaspersowski szyfr zgeneralizowanej klęski wyraża dobrze to, bez czego idea zbawienia byłaby niezrozumiała i co zarazem nadaje temu pojęciu pewną niemożliwą do definitywnego rozbicia jedność. Jedność ta jest jednak zarazem „trudna": nie tylko trudna w jakimkolwiek sensie jasnego pomyślenia, trudna także w porządku aksjologicznym.

---

[2] H. Elzenberg, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, w: *Wartość i człowiek*, Toruń 1960, s. 137.

[3] Tamże, s. 145, 146.

Daje tu bowiem znać o sobie antynomia szczęścia i moralności, tak dobitnie wyartykułowana w filozofii Kanta, a ostatnio znów przypominana przez E. Lévinasa i zawoalowaną polemikę z nim P. Ricoeura. Antynomia ta jest jednak funkcją zagadnienia bardziej podstawowego, stanowiącego „być lub nie być" najgłębszego sensu idei zbawienia.

Idea zbawienia dookreśla nadzieję pod jednym względem: przesądza o radykalnej nieciągłości między sytuacją bycia w drodze, in statu viae, i sytuacją dojścia do celu, in patria. Jednak celem może być głównie ucieczka, wyzwolenie się od zła, albo też dojście, które przepisuje nie tylko kierunek drogi, ale także jej aksjologię, ład jej drogowskazów i rozstawionych na niej stacji. Zanim podejmiemy zarysowujący się już tutaj problem prawdy zbawienia, spójrzmy po raz ostatni na egzystencjalno-antropologiczne jej praeambula i wybierzmy z nich w charakterze swoistego kryterium zagadnienie pragnienia.

Zagadnienie pragnienia obecne jest w europejskiej myśli filozoficznej co najmniej od czasów Platona; samo pragnienie nie jest także, jak sądzę, niedostępne doświadczeniu. W myśli greckiej ma ono szczególne, bezdyskusyjnie przyjęte, piętno idei powszechnego pragnienia szczęścia. W. Tatarkiewicz w dyskusji z tą ideą twierdzi jednak, być może słusznie, że człowiek wcale nie zawsze dąży do szczęścia: „nie każdy i nie zawsze pragnie szczęścia i dąży doń; o innych rzeczach myśli może więcej niż o szczęściu i zabiega więcej o osiągnięcie innych rzeczy"[4].

Warto jednak chyba rozróżnić tu między potrzebami, pożądaniami i pragnieniami. Potrzeba – na przykład głód – dąży do zaspokojenia, do wypełnienia dotkliwej i rzeczywistej luki; pożądanie (które może też oznaczać subiektywne odzwierciedlenie potrzeby) kieruje się raczej do dóbr, których niekoniecznie się potrzebuje, ale które wzbudzają namiętną chęć ich posiadania. Oba te rodzaje dążeń powstają na bazie mniej lub bardziej dotkliwie odczuwanego braku: braku, dodajmy, dóbr określonych. Jak jednak jest z pragnieniami?

Pragnienia można na pierwszy rzut oka uznać za potrzeby i pożądania, tyle że mniej określone, rządzące się bardziej wyobraźnią krystalizującą różne mniej lub bardziej niejasne ludzkie tęsknoty. Jednak pod tak rozumianymi pragnieniami wydaje się leżeć coś bardziej podstawowego. Jest nim najpierw, rzadko dochodzący wyraźnie do głosu, pewien rodzaj buntu przeciwko metafizycznej kondycji człowieka skazanego na tragedię skończoności, którą wiąże on z samą możliwością wielorakiego zła. W tym sensie człowiek nie chce zła – oto podstawowy, negatywny aspekt pragnienia, który można nazwać za J. Tischnerem „preferencyjnym buntem" przeciw możliwej, a w istocie nieuchronnej jakiejś tragedii. Jednakże protest ten dokonuje się, jak każdy bunt, w imię czegoś, co ów bunt inspiruje – Tischner nazywa to „w imię" po

---

[4] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Kraków 1947, s. 397-398.

prostu światłem Dobra, danym w swoistym, „agatologicznym" doświadczeniu, które jest równocześnie doświadczeniem pragnienia. Na dobro bowiem ma się nie tylko nadzieję, dobra się całą duszą pragnie.

Filozofia współczesna, nie zważając na wszelkie „systemy podejrzeń", nie przestaje mówić o wielkim, różnym od potrzeb i pożądań fundamentalnym pragnieniu: Blondel, Nabert, Marcel, Simone Weil, Lévinas, Ricoeur, Tillich – każdy na swój sposób wydaje się pisać o tym samym, nazywając je rozmaicie: pragnieniem Boga, wymogiem ontologicznym, pragnieniem Dobra, pragnieniem Nieskończoności, Afirmacją pierwotną, Ostateczną Troską. Jeśli mają oni rację, nie wszystko da się – wbrew sceptycznej trzeźwości Tatarkiewicza – sprowadzić do pożądania i dążenia do dóbr poszczególnych. Trzeba może rozróżnić wraz z Blondelem wolę dążącą do poszczególnych, bardzo nieraz szlachetnych celów od bardziej podstawowej woli, volonté voulante, która stanowi w nas zaczyn nieustannego braku nasycenia. Oprócz bowiem buntu przeciwko możliwemu złu gnębi nas z pewnością fundamentalny niedomiar dobra: dobro nas od wewnątrz d r ą ż y, domagając się wciąż więcej – cokolwiek by to miało znaczyć. Czy to jedynie wyraz na przykład niecierpliwości wobec czasowej i przestrzennej ograniczoności celów, czy ciekawości w obliczu bogactwa rzeczywistości? Twierdzenie to byłoby zapoznawaniem dialektycznej, fundamentalnej i tajemniczej istoty pragnienia. Możemy tu na ten temat powiedzieć zaledwie parę uwag.

Pragnienie – które nazwijmy tu za Lévinasem „pragnieniem metafizycznym" – jest wyrazem fundamentalnej d y s p r o p o r c j i między otwartością i potencjalnością, stanowiącymi najgłębiej o człowieczeństwie człowieka, a wartościami, do których się konkretnie kieruje i które bynajmniej tej potencjalności nie wyczerpują; jest wyrazem d y s t a n s u między nami a Dobrem, dystansu, który stanowi skądinąd, jak wiadomo, dramatyczną osnowę myśli Simone Weil. Dobro jest nieokreślone o tyle, o ile z samej definicji przekracza wszystko, co skończone, a więc i skończone jego ujęcia. Jego nieokreśloność nie jest jednak fałszywą nieskończonością pewnego „i tak dalej", lecz od razu nieskończonością aksjologicznego maksimum, j a k o ś c i o w o odrębną od wszystkiego, co pozostałe. Dlatego jakikolwiek byłby paradygmat Dobra, który stanowi punkt odniesienia naszego myślenia i naszego działania, pragnienie metafizyczne pragnie nie tylko maksimum dobra tutaj dostępnego, ale tego, co „całkiem inne": „Pragnienie metafizyczne [...] kieruje się ku c z e m u ś c a ł k o w i c i e i n n e m u, ku temu, co i n n e a b s o l u t n i e" – pisze Lévinas. Jak głoszą słynne pierwsze zdania *Totalité et Infini*: „Nieobecne jest prawdziwe życie. Lecz my jesteśmy na świecie. Właśnie w tym alibi rodzi się metafizyka – i nim się żywi"[5]. Oznacza to, że

[5] W: *Twarz innego*, Kraków 1985, tłum. B. Baran, s. 126, PAT, „Teksty filozoficzne".

pragnienie metafizyczne nie jest jedynie chęcią ucieczki ze świata, w którym jakaś tragedia jest nie tylko możliwa, ale także pewna: gdyby tak było, korelatem pragnienia jako takiego byłaby śmierć. Tymczasem pragnienie metafizyczne otwiera się na Dobro, w którym nie sposób oddzielić samego wyzwolenia od spełnienia, od pełni, która z definicji niemożliwa jest tam, gdzie brak tej pełni daje o sobie znać na każdym kroku.

Pragnienie metafizyczne dotyczy z całą pewnością wyzwolenia. Ale wyzwolenie ma radykalnie różny sens w zależności od tego, co stanowi jego terminus ad quem, który możemy symbolicznie ująć – choć nie wyczerpać – poprzez najgłębsze ontologiczne przeciwieństwo nicości i bycia. Jest to możliwe, ponieważ w samym znaczeniu słowa „wyzwolenie", a przede wszystkim w dynamice preferencyjnego buntu leży moment negatywności, wyzwolenia od... Jeżeli teraz podsuwamy pragnieniu utożsamienie negatywności w stosunku do terminus a quo wyzwolenia z jego terminus ad quem, otrzymujemy postulat: uwolnić się od zła i zniknąć, unicestwić się – czy nie jest to także kierunek, jaki wybiera buddyzm? Ale pragnienie metafizyczne jako takie podsuwa idei wyzwolenia sens diametralnie inny: wyzwolenia ku jakiejś pełni „bycia w Dobru", w którym nie może zabraknąć mojego „bycia w Dobru", cokolwiek by to miało konkretnie znaczyć. W samym pragnieniu metafizycznym, w jego potencjalności dokonuje się swoista dialektyka, to, co Tillich nazwał „zwycięstwem bycia nad nicością", a Ricoeur i Nabert – „afirmacją pierwotną". Dopiero w tym momencie idea wyzwolenia łączy się z ideą zbawienia. Nie da się bowiem, jak się zdaje, pomyśleć zbawienia bez (1) rzeczywistości zbawiającej, jakkolwiek byśmy ją rozumieli; (2) podmiotu zbawionego, który musi wobec tego zachować minimum tożsamości, co więcej, który dzięki zbawieniu ma – jak mówi Lévinas – „prawdziwe życie". Właśnie pragnienie metafizyczne „przepisuje" taki ontologiczny wymiar zbawienia – choć oczywiście w żadnej mierze tego zbawienia nie wymusza – i w tym sensie stanowi pierwsze, podstawowe kryterium, wobec którego idea zbawienia musi się ostać. Nieokreślone Dobro nadziei jawi się w perspektywie idei zbawienia jako bycie w Dobru i z Dobrem, choć współczynnik ontologiczny bynajmniej bogactwa idei zbawienia nie wyczerpuje.

Ale zdania Lévinasa o pragnieniu metafizycznym sugerują jeszcze coś więcej, co zresztą cała jego filozofia potwierdza: pragnienie dotyczy nie tylko po prostu tego, co absolutnie inne, lecz absolutnie Innego. Wibruje w nim napięcie tego samego i innego, to znaczy drugiego, napięcie, którego najgłębszym sensem jest miłość. Z tego punktu widzenia pragnienie metafizyczne kieruje się może w swej intencji, jak podpowiada psycholog religii, Vergote, ku niemożliwej jedności tego, co absolutnie przyswojone, i tego, co radykalnie tu odrębne, ale z czym można wejść – dopowiadamy – w twórczy dialog. Sensem pragnienia wydaje się być ponad wymiarem ściśle etycznym – miłość.

Czy zatem zbawienie polega na miłości? Aby zrozumieć sam sens tego pytania, a cóż dopiero na nie odpowiedzieć, musimy teraz rozważyć centralne dla nas zagadnienie czegoś takiego jak prawda zbawienia.

PRAWDA ZBAWIENIA I JEJ ŚWIADECTWA

Jeżeli to, co powiedziano, zgodne jest z rzeczywistością, to sprawą najwyższej wagi jest dowiedzieć się, czy zbawienie jest i na czym polega. Na pytanie to odpowiedziała już dawno religia – soteriologia jest, rzec można, głównym trzonem przekazu religijnego. Filozof jako taki nie ma jednak żadnych kwalifikacji, by odpowiedzieć na „pytanie rozstrzygnięcia" – jak mówił Ingarden – o to, czy zbawienie „rzeczywiste", ontologiczne, w ogóle jest. Może on jedynie pytać o to, co dzieje się w przestrzeni między człowiekiem, który zbawienia pragnie, a tym, co tego zbawienia, jakkolwiekby rozumianego, może udzielić. Inaczej mówiąc, po kantowsku, jakie są a parte hominis strukturalne warunki możliwości, by człowiek mógł osiągnąć zbawienie?

Niewątpliwie warunkiem podstawowym jest to, by zbawienie się człowiekowi objawiło czy też zostało objawione. Objawienie – w sensie najszerszym, nie tylko religijnym – jest sposobem, w jaki uobecnia się nam to, co od nas nie zależy, a w szczególności to, co się nam nie należy – wysokiego rzędu dobro. Lecz to, co uznamy za objawienie, jego jakość, nie jest niezależne od pewnego, tkwiącego w nas a priori, miary, jaką w sobie nosimy. Tej to mierze musimy się raz jeszcze z całą ostrożnością przyjrzeć.

Jeżeli naprawdę drąży nas pragnienie dobra, jeżeli niesie nas prazaufanie właściwe dla nadziei, to znaczy, że tkwi w nas „obraz" bezwarunkowego, absolutnego Dobra, a priori Boga. Nieokreślone przez nadzieję dobro jest w rzeczywistości określone pod tym zasadniczym względem, że jest to Dobro absolutne. Jego absolutność jest wprost proporcjonalna do tego, co odkrywamy na kanwie każdego niemal aktu, ale co jawi nam się w swej strukturze dopiero w akcie refleksji, a zwłaszcza w medytacji filozoficznej: do zasadniczej asymetrii naszych intencji i ich realizacji. Struktura podmiotu jako źródła aktów nie jest najpierw strukturą neutralnego aksjologicznie podmiotu transcendentalnego w stosunku do percepcji i poznań teoretycznych, lecz raczej dynamicznym zdwojeniem na „ja" jako źródło dążeń i głębiej od niego leżącą – jak mówią filozofowie refleksji – „źródłową afirmację" bezwarunkowego Dobra. Dobro to w intymnej i afirmującej mnie więzi z moim ja głębokim, „ja aksjologicznym", stanowi absolutną miarę zarówno wartości spotykanych w świecie, jak i moich własnych czynów, równocześnie je osądzając i dźwigając moje „ja" w górę, stanowiąc nieustanny motor promocji mojej egzystencji. W tym sensie „światło" Dobra jest we mnie wcześniej, niż mogę uświadomić się sam sobie, ponieważ odczuwam się od zawsze jako nie na

miarę Dobra, które w sobie odczytuję. Czy nie to miał na myśli Kartezjusz, twierdząc, że idea Nieskończoności jest we mnie bardziej pierwotna niż ja sam – nieuleczalnie skończony?

Otóż osąd wartości i czynów może być miażdżący, zło – także w nas samych – jawi nam się nieraz jako bezmierne, horrendalne, niczym nieusprawiedliwione, l'injustifiable – jak mówi Jean Nabert. Oto dlaczego wymóg zbawienia jest w gruncie rzeczy nieodłącznym składnikiem, czy też bezpośrednią pochodną samej struktury naszej podmiotowości. Miara bezwarunkowego Dobra wpisana w afirmację źródłową w zetknięciu z bezgranicznym złem domaga się wydarzenia usprawiedliwienia, które przekraczając granice samej idealnej, danej nam w immanencji miary, konstytuowałoby zasadniczą ontologiczną rewolucję, eschatologiczne wydarzenie. Wymóg tak rozumianego zbawienia jest podyktowany dysproporcją tym razem nie między absolutnością a irrealnością czy idealnością tkwiącej w naszej immanencji miary i jej możliwymi przybliżeniami, które mogłyby się dokonywać za pomocą naszych własnych, indywidualnych czy społecznych wysiłków.

Rzecz w tym, że sam sens tej miary może przestać być dla nas jasny. Racje są dwojakie. Po pierwsze tkwiąca w naszej immanencji struktura podmiotu może ulec zasadniczemu przesłonięciu i zapomnieniu. Jest tak dlatego, że – jak to wiedziały od zawsze religie i filozofie podmiot „wyobcowuje" się z siebie samego, wprzęgając intencjonalność świadomości w dwuznaczną teleologię namiętności, żądzy posiadania, władzy, która spokrewnia się z tym, co Pascal i Marcel nazwali ciemnością. „Ciemność jest w samym środku" – pisał Marcel. To dlatego Pascal mógł napisać: „Nie jest prawdą, że wszystko odsłania Boga, i nie jest prawdą, że wszystko kryje Boga. Ale prawdą jest, że równocześnie skrywa się On tym, którzy Go kuszą, i odsłania się tym, którzy Go szukają..." Człowiek może zapomnieć, kim jest, i nie umieć już odczytać sensu świata i swojej własnej egzystencji, zobowiązań moralnych wynikających z obecności innych ludzi. Co gorsza – po drugie – tkwi w nas może zasada absolutnego zła, „zło radykalne", perwersja, która – gdybyśmy ją dopuścili do głosu – chciałaby zła dla niego samego, dla której zatem dobro polegałoby na złu. Jeśli tak, to objawienie zbawienia – a nie tylko samo zbawienie – musi, jeśli ma nastąpić, dokonać się jedynie w postaci szczególnego objawiającego faktu, który ex post powinien jawić się na przedłużeniu wewnętrznej logiki podmiotu aksjologicznego. To tutaj właśnie pojawia się coś takiego jak zagadnienie prawdy zbawienia. Ma ona ścisły związek z faktycznością objawienia.

Czym jest owa faktyczność? Faktyczność wydaje się mieć co najmniej dwie strony: uprzedzanie naszej inicjatywy, a więc pewną „zastawalność" i w tym sensie zewnętrzność, transcendencję, oraz „niekonieczność", to że to, co faktyczne, nie jest przez nic, a w szczególności przez nas, wymuszone i wchodzi – tam, gdzie dotyka nas dobro – w porządek daru czy donacji. Dlatego możemy

mówić o faktyczności prostego jawienia się rzeczy, każdej danej, wręcz – jak chce Jean-Luc Marion – każdego „fenomenu" jako takiego, a także o różnych postaciach objawienia wszędzie tam, gdzie odsłania się przed nami pewien bogaty wartościami sens, na przykład piękno krajobrazu, którego nie mogliśmy wykreować sami, albo prawda jakiegoś teoretycznego zagadnienia. Pojawienie się tego sensu, a zarazem pewnej ważnej dla nas, bogatej wartościami, rzeczywistości, jest zawsze w y d a r z e n i e m, nawet jeśli wytryskuje ono jakby przygotowane przez nasz wysiłek.

W jakim znaczeniu objawienie zbawienia jest „faktyczne"? W wielorakim. Najpierw pojawia się najczęściej w łonie tradycji religijnej, w którą człowiek bywa wtajemniczony, zanim zaczyna sam zapytywać odkrywając kierunek swojej egzystencji. Faktyczność jest tu więc przede wszystkim faktycznością kultury, a więc rozpiętej w czasie międzyludzkiej wspólnoty opartej na pewnych znakach, a szczególnie na tym, co Tischner nazwał „łańcuchem zawierzeń". Wspólnota ta jest jednak możliwa jedynie dzięki fundującemu Wydarzeniu, źródłowej I n i c j a t y w i e, będącej faktem par excellence, a zarazem objawieniem w sensie ścisłym. Inicjatywa ta ma dwa fundamentalne aspekty. Przede wszystkim to ona odsłania Absolut jako „miejsce" i środowisko zbawienia, jako rzeczywiste Dobro. Właśnie w tej Inicjatywie i dopiero w niej Dobro, ku któremu otwarta jest nadzieja i napięte pragnienie, odsłania się jako konkretna, a więc w pewien sposób określona, absolutna r z e c z y w i s t o ś ć. W źródłowej Inicjatywie, i tylko w niej, Dobro okazuje się nie ideałem, a rzeczywistością, która jako niewspółmierna z rzeczywistością świata może dać się „poznać" tylko na tej drodze. Dzięki temu równocześnie nasze zaciemnione wnętrze uzyskuje stałą możliwość dostępu do światła Dobra. Dobro to bowiem, jako transcendentny inicjator zbawienia, może być w z y w a n e, stać się pewnym „Naprzeciw", partnerem dialogu.

W ten sposób odsłaniają się zarazem dalsze pokłady znaczenia faktyczności objawienia. Jeśli Inicjatywa pada ze strony Absolutu, to jest ona – jak to dobrze widział Kierkegaard – paradoksalnym zespoleniem przecinającego czas wydarzenia i odwieczności. Rzeczywiste boskie Dobro jest odwieczne i Jego odwieczność, wyprzedzająca nasze pragnienie, które jawi się w ten sposób jako o d p o w i e d ź, może być, pobudzana przez Inicjatywę, poszukiwana w głębinach pamięci, która jest może najbardziej adekwatnym szyfrem tej odwieczności. Inicjatywa została podjęta „przed założeniem czasu", w „odwiecznych planach Opatrzności". Ale faktyczność może tu znaczyć coś jeszcze głębszego: samą Inicjatywę jako taką, niemożliwy w istocie do pomyślenia, suwerenny gest tego, co trzeba określić jako boską wolność, lecz co jest nieodłączne od boskiej ś w i ę t o ś c i.

To właśnie wolność prowadzi nas do drugiego fundamentalnego aspektu Inicjatywy – szczególnie tej, która wyłoniła się z Biblii wraz z osobą Chrystusa. Jest nim wybranie narodu, a z jego łona jednostek nie tylko na świadków, ale

na narzędzie zbawienia świata, które dokonało się ostatecznie – jak wierzą chrześcijanie – na krzyżu Chrystusa. Droga ku zbawieniu może się stać jednoznaczna i swoiście pewna, ponieważ prorocy – przede wszystkim oni – i Chrystus są nosicielami słowa będącego słowem Boga do nas, nawiązaniem relacji mówiącej o miłości i naszej powinności względem naszych bliźnich. Lecz w Chrystusie – jak wierzą chrześcijanie – „słowo się stało ciałem", to znaczy czynem odkupiającym świat i dlatego zbawiającym, a zarazem przez to właśnie ostatecznie objawiającym. Objawiającym ostateczne zwycięstwo nad śmiercią. Tylko dzięki wejściu w samą tkankę czasu i ludzkiego słowa Inicjatywa jawi się jako rzeczywiście zbawiająca. Tylko dlatego, że Inicjatywa stała się Wydarzeniem w całym tego słowa znaczeniu zewnętrznym, realnym i zarazem intersubiektywnym, mogła być ona – jak rozumiemy to teraz ex post – świadectwem tego, co chciała objawić: Bożej miłości do człowieka.

Filozof nie ma prawa rozstrzygać co do prawdziwości tak rozumianej Inicjatywy, ma jednak prawo postawić problem prawdy owej Inicjatywy, zapytać o sam sens słowa „prawda" w odniesieniu do tego stanu rzeczy. Na czym więc ów problem i ów sens prawdy polega?

Przede wszystkim na szczególnym spotkaniu zawartego w immanencji ludzkiego ducha absolutu Dobra, budzącej pragnienie i zarazem nadzieję „afirmacji źródłowej", z przychodzącym z zewnątrz Wydarzeniem zbawienia. Wychylone bowiem ku spełnieniu pragnienie i nadzieja poszukują zbawienia rzeczywistego, i do pewnego stopnia zarysowują jego sens: absolutna miara, jaką jest „źródłowa afirmacja", jest także wewnętrznym światłem oświecającym wydarzenia, szczególnym a priori umożliwiającym – o ile nie jest całkowicie niemal zasypane – orientację w świecie wartości. Absolutne, obecne w nas Dobro każe nam drgnąć w spotkaniu z Inicjatywą i powiedzieć, jak Edith Stein po lekturze św. Teresy z Avila: „tu jest prawda". Owo drgnięcie ma swoją nazwę: jest nią wydarzenie nawrócenia, budujące kolejną warstwę „faktyczności".

Lecz zarysowanie sensu to nie jego przepisanie: rzeczywiste zbawienie przychodzi w całej swojej nowości i zarazem nieuchronnej kontyngencji, jako pewna treść obok innych treści, jedna propozycja obok innych. Rozbija ona w proch wszelkie racjonalne kalkulacje, stawianie rzeczywistości przez rozum nieprzekraczalnych granic, wszelką logikę inną niż logika pragnienia. Aby w niej uznać prawdę, potrzeba męstwa wolności, która wie, że ryzykuje stawiając na Niepojęte. To tutaj wolność Inicjatywy spotyka się z wolnością ludzką, która musi na coś postawić, za czymś się opowiedzieć, świadoma tego wszystkiego, co z zewnątrz i od wewnątrz człowieka wydaje się tej prawdzie przeczyć. Wolność czyni to jednak dlatego, że pragnienie i nadzieja, wyczekując zbawienia rzeczywistego, zbawczego wydarzenia, pozwalają się pouczyć, otrzymać więcej, niż się spodziewały; że wolność ma w swoim rdzeniu „dobrą wolę". Każde wydarzenie jako takie przy-

chodzi nie przygotowane, nowe i niepowtarzalne, właśnie faktyczne. Dlatego także faktyczność tradycji religijnej może zostać – dla wolności dostatecznie otwartej i już dostatecznie świadomej nieskończoności boskiej wolności – częściowo przerwana i radykalnie przekształcona przez Wydarzenie, które otwiera nową drogę, ponieważ odsłania horyzonty zbawienia dotąd nieznane i całkowicie nieprzewidywalne. Jedynie post factum możemy odczytać w nim chyba inną jeszcze logikę: logikę miłości. Tak czy owak, zbawienie rzeczywiste nie może być – o ile prawdą jest to, co zostało tu napisane – żadnym „samozbawieniem", żadną postacią „autosoteriologii".

Tak rozumiana prawda zbawienia ma dla nas punkty krystalizacji swojej treści, ma także swoje „epistemologiczne wehikuły" – miejsca, w których rozbłyskuje i zarazem się potwierdza. Zacznijmy od tych pierwszych.

Prawda zbawienia krystalizuje się dla nas najpierw w wizji rzeczywistości w ogóle, uporządkowanej według pewnego, metafizycznego, etycznego i religijnego „logosu": afirmując tę prawdę godzimy się na tę wizję, którą czynimy swoją, jako pewne, przyswojone przez nas „tak, a nie inaczej". Wizja ta nie jest jednak żadnym „światopoglądem", a raczej egzystencjalną relacją, w której wolność wchodzi na pewną drogę dzięki bijącemu z treści objawienia wezwaniu. Wezwanie płynie ze strony tego, co konkretyzując nadzieję przemienia ją w oczekiwanie obietnicy, oczekiwanie czynne i czujne, ponieważ jednocześnie zawsze zagrożone. Prawda zbawienia to odsłonięcie absolutnego Dobra jako obiecanego, lecz nie widzianego, rozpiętego między niewidzialnością swej aktualnej, boskiej rzeczywistości i niewidzialnością oczekiwanego eschatonu. Oto dlaczego – jak wiedział to św. Tomasz – prawda zbawienia wyzwala (zanurzony w osobowym zaufaniu, lecz dotkliwy) niepokój myśli poszukującej bezpośredniego widzenia tego, co ją wszakże nieskończenie przerasta. Oto dlaczego wizja nie jest światopoglądem, lecz wiarą. Jest to – w każdym razie w chrześcijaństwie – przede wszystkim wiara w boską miłującą wolność, przekraczającą nieskończenie próby jej racjonalizacji, a tym bardziej ideologizacji, wciskania jej w ciasno doktrynalny system, którego istotną nieadekwatność przestaje się dostrzegać i który nie pozostawia miejsca na rozwój w świetle żywej Tajemnicy.

Gdzie jest prawda zbawienia i jak się potwierdza? W świadkach i w głębi ludzkiego ducha. Świadek katastrofy opowiada o tym, co widział, i nie może się tego zaprzeć. Świadek prawdy zbawienia wyraża ożywiającego go Ducha, będącego zarazem światłem i miłością, wymagającą dobrocią. Świadek nie tyle widzi, co bezpośrednio obcuje z absolutnym Dobrem, którego Inicjatywa każe świadkowi Dobro to oznajmiać i równocześnie je wcielać i w ten paradoksalny sposób ukazywać to, co niewidzialne. Świadek prawdy zbawienia nie jest widzem, lecz tym, którego rękami zbawienie ma się dokonywać: taka jest rola proroków, taka jest przede wszystkim rola Chrystusa. Chrystus jest niedościgłym świadkiem, ponieważ oznajmianie o miłości

Boga stanowi w Nim jedno z d o k o n y w a n i e m tej miłości mocniejszej niż śmierć. Tylko na tej drodze świadek jest wiarygodny i tylko na tej drodze może istotnie objawić Dobro, to znaczy zarazem ku niemu pociągać; tak właśnie czynią od zawsze święci, których i dzisiaj nie brak. Do nieprzewidzianej Inicjatywy należy jednak to, że również na tej drodze mogło dokonać się samo zbawienie w postaci odkupieńczej śmierci Świadka, w którego sam Bóg zstąpił, który był – jak wierzy chrześcijaństwo – Jego całkiem dosłownym, choć nieskończenie paradoksalnym Wcieleniem.

O tym jednak, że prawda zbawienia p o l e g a na tym, a nie innym Wydarzeniu, w szczególności wydarzeniu absolutnej świętości, że jej najgłębszą istotą jest boska miłość – o tym powiedzieć nam może tylko Duch prawdy, nieodłączny wciąż ponawianemu z naszej strony wysiłkowi oczyszczania naszego spojrzenia i naszych intencji. Świadectwo – to zaproszenie do naszej wolności i naszego wewnętrznego wzroku czy słuchu, by dały się one prowadzić światłem czy głosem Prawdy, będącej – jak pisał św. Augustyn – „Wewnętrznym Nauczycielem". Albowiem w perspektywie wiary Prawda zbawienia – to nie abstrakcyjna ogólność, lecz święte, wieczne i absolutne TY.